62e ANNÉE (7e Série) N 4 24 JANVIER 1952

L'AMI DU CLERGÉ

25,318

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THEOLOGIE

L'Ami est tout à la joie d'apprendre l'honneur qui échoit à l'un des siens. M. l'abbé A. Michel qui, outre ses publications diverses, fut et reste toujours l'un des travailleurs les plus estimés du Dictionnaire de Théologie Catholique, *s'est dévoué depuis plus de trente ans à l'apostolat de l'*Ami du Clergé ; *il y assure depuis 1924 la* Chronique de Théologie dogmatique *avec un souci de l'information précise et de la pure doctrine que tous nos lecteurs ont apprécié. Qu'il veuille bien agréer les félicitations respectueuses et fraternelles qu'en notre nom et au nom de toute la famille de l'Ami nous lui adressons à l'occasion de la nomination qu'il a apprise par la lettre suivante :*

Rome, 22 décembre 1951.

« J'ai l'honneur de vous annoncer que vous avez été élu par le conseil de l'Académie Romaine de Saint Thomas d'Aquin... membre de cette Académie dans la section de théologie et que, à dater de ce jour, vous prenez place parmi les membres habitant hors de Rome.

L'Académie a voulu, par ce choix, reconnaître les services que vous avez déjà rendus à la science catholique en même temps qu'elle est assurée de trouver en vous un secours précieux pour la réalisation de son propre but, qui est la défense de la diffusion de la doctrine de saint Thomas d'Aquin... »

Charles Boyer, S. J.,
Secrétaire général.

VIE DE LA GRACE ET SACREMENTS

Sommaire

I. Vie de la grace. — 1. Robert Morency, S. J., *L'Union de grâce selon S. Thomas.* — 2. J. Zimmermann, *Trinität, Schöpfung, Uebernatur.* — 3. M.-R. Gagnebet, O. P., *L'Amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains.*

II. Sacrements en général. — 4. Damien Van den Eynde,, O.F.M., *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique.* — 5. Humbert Bouëssé, O. P., *L'Economie sacramentaire.* — 6. J. de Baciocchi, S. M., *Les sacrements, actes libres du Seigneur.* — 7. Ephrem Boularand, *Le caractère sacramentel.* — 8. Chan. Boulanger, *De gratia sacramentali in sensu stricto.*

III. Quelques sacrements en particulier. — 9. Paul Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au* XIIe siècle. — 10. Jean Colson, *L'évêque dans les communautés primitives.* — 11. Paul Dabin, S. J., *Le sacerdoce royal des fidèles.* — 12. Jean Daniélou, S. J., *Bible et Liturgie.*

Cette *Chronique de Théologie* est la suite de celles qui ont paru le 22 mars et le 24 mai 1951. Les lecteurs voudront bien pardonner le retard involontaire qui nous a fait reculer, plus loin que nous ne l'aurions voulu, la rédaction et la publication de cette troisième partie.

I. — Vie de la Grace

1. — Le R. P. Morency, professeur de théologie à la Faculté de Théologie de la Compagnie de Jésus, à Montréal (Canada), publie **l'Union de grâce selon S. Thomas** [1]. Une excellente étude sur la grâce sanctifiante.

Etude extrêmement fouillée, menée sans préjugé, uniquement pour mettre en relief la pensée même de S. Thomas sur l'union de l'âme juste à Dieu. Quatre livres : problèmes préliminaires ; — union de Dieu à l'âme ; — union de l'âme à Dieu ; — étude synthétique, pour conclure.

On sait quelles divergences règnent entre théologiens sur l'explication du mode de présence de Dieu dans l'âme surnaturalisée par la vie de la grâce : l'auteur les rappelle succinctement pour mieux situer sa position personnelle. Une doctrine commune doit être d'abord retenue : la présence de Dieu dans l'âme juste est différente de sa présence en toutes choses. Présence spéciale qu'il faut rattacher aux missions invisibles des personnes de la Trinité, et qui réalise ainsi, de Dieu à l'âme, une union qu'on peut envisager sous trois aspects : — Union réalisant en nous l'*inhabitation* divine, Dieu étant présent, au titre de cause exemplaire, par sa similitude ; et par lui-même, en tant que terme de l'orientation du juste, au titre de fin et d'objet de connaissance et d'amour. — Union appelant la *dilection*, dilection divine pour nous, causant en nous notre dilection pour Dieu. L'auteur analyse finement, textes thomistes à l'appui, cette réciprocité de dilection qui amène finalement la créature intelligente à la participation du bonheur de Dieu lui-même. — Mais l'union implique *l'adoption* du juste par Dieu, et c'est toujours la grâce sanctifiante qui est le principe de cette adoption, parce qu'elle en confère à l'âme les trois éléments : la régénération, la filiation et le droit à l'héritage.

Les divers modes impliqués dans l'union de grâce peuvent être ramenés à quatre : passion, assimilation, finalisation, opération. L'auteur les envisage dans sa troisième partie, la principale de l'ouvrage, mais en les considérant, non plus en tant que la grâce unit Dieu à l'âme, mais en tant que l'âme s'unit à Dieu.

[1] « Studia Collegii Maximi Immaculatæ Conceptionis », VIII. — Robert Morency, S. J. *L'Union de grâce selon Saint Thomas.* — In-8 de 288 p., 3 dollars canadiens. Montréal, 1885, rue Rachel.

Au premier abord, l'expression « union de passion » peut étonner le lecteur. La référence donnée à S. Thomas (*Cont. Gent.*, IV, 21, § 3) semble ignorer ce mot. Mais à la lecture, on saisit la pensée de l'auteur. Du côté de Dieu, l'union est le résultat d'une opération (c'est l'expression même de S. Thomas) ; à cette opération par mode d'action répond dans l'âme juste une passion, au sens prédicamental du mot : « Dieu est uni au juste par l'*action* dont il est le principe : le juste est uni à Dieu par la *passion* dont il est le sujet » (p. 102). A ce propos, le P. M. fait un rapprochement suggestif entre les effets de la grâce et les effets de Dieu dans l'âme. Pour les premiers, S. Thomas

a soin de préciser que l'effet est produit par voie de causalité *formelle*. C'est par voie de causalité formelle que la grâce purifie l'âme, qu'elle la régénère ou la recrée, qu'elle la perfectionne et l'illumine. C'est par voie de causalité formelle qu'elle rend l'âme juste, sainte et agréable à Dieu. C'est par voie de causalité formelle que la grâce est la vie de l'âme. Ou, de façon plus générale encore, c'est par voie de causalité formelle que la grâce agit sur l'âme.

Et les textes de S. Thomas, nombreux et significatifs, corroborent l'affirmation. Mais quand il s'agit des effets de Dieu dans l'âme, S. Thomas, après chacun des effets, précise que l'effet est produit, non par voie de causalité formelle, mais par voie de causalité efficiente. C'est par voie d'efficience que Dieu régénère et recrée l'âme, qu'il la perfectionne, l'illumine et la vivifie. C'est par voie de causalité efficiente, qu'il rend l'âme juste et agréable à ses yeux. C'est par voie de causalité efficiente que Dieu est la vie de l'âme (p. 106-107).

Cette opposition, qu'on retrouve parfois dans un même texte, apporte une lumière incontestable sur la pensée de l'Angélique Docteur et permet à l'auteur de prendre position contre certaines affirmations du P. Gardeil, déjà réfutées par Dom Chambat. La grâce est le terme d'une *opération* divine à titre d'effet de Dieu, la grâce confère au juste un premier degré d'union ; mais cet effet doit être rapporté à toute la Trinité, et « c'est toute la Trinité qui habite dans l'âme comme dans son temple, bien que cette inhabitation soit plutôt attribuée, par appropriation, à la personne de l'Esprit-Saint » (p. 113-114).

Par son action, l'agent produit une image de soi-même : l'action divine dans l'âme entraînera donc une nouvelle union du juste à Dieu, union d'assimilation. La grâce est le principe de cette assimilation de l'âme à Dieu, et la similitude divine s'étend aussi aux vertus et aux dons. Bien plus : similitudes non seulement de l'essence, mais des personnes divines elles-mêmes. Certains textes de S. Thomas semblent, au premier abord, signifier une assimilation *directe* aux personnes divines elles-mêmes ; en réalité l'assimilation aux personnes se fait toujours par *appropriation*. Toutefois une distinction formulée par S. Thomas permettrait d'élargir sa doctrine dans le sens de Petau, si les données de l'Ecriture et de la Tradition, aboutissant à une solution dans une dispute encore ouverte, nous obligeaient à admettre une union directe aux personnes de la Trinité. Voici la distinction formulée par l'Angélique Docteur :

« *Efficienter* (charitas) est a tota Trinitate, sed *exemplariter* manat ab amore qui est Spiritus sanctus (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, c.) ». Dans l'ordre de l'efficience, les perfections surnaturelles procèdent de l'essence divine, commune aux trois personnes, et ainsi elles ne nous unissent directement qu'à l'essence divine : c'est un dogme de foi, défini aux Conciles de Latran et de Florence, et récemment rappelé par Pie XII dans son encyclique *Mystici Corporis*. Mais, dans l'ordre de l'exemplarité (tout comme dans l'ordre de la finalité ou celui de la causalité formelle objective) rien ne s'oppose à ce que les perfections surnaturelles procèdent directement des personnes elles-mêmes et unissent directement le juste aux propriétés relatives des personnes divines. Telle n'est pas, croyons-nous, l'opinion de S. Thomas ; mais une telle conclusion — si elle s'imposait à la foi — resterait en parfaite conformité avec les principes thomistes (p. 134-35).

Cette position paraît sourire à un certain nombre d'auteurs contemporains et concilierait la tendance Petau-Scheeben [2] avec la doctrine considérée comme traditionnelle.

L'union par mode d'assimilation (cf. S. Thomas, *De caritate*, a. 2, ad 7) n'exprime pas encore toute la richesse unitive de la grâce ; il faut y ajouter « l'union de finalisation ». Le mot est assez nouveau dans le langage théologique, mais exprime bien une doctrine authentiquement thomiste : « Dieu est dit le Dieu des justes spécialement, en raison de la fin qu'ils doivent atteindre » (*I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 1 ; sol. 1, ad 3). Principe privilégié de finalisation, la grâce fait que « Dieu est au plus intime de l'âme, non seulement en modelant efficiemment en elle sa propre image, et en se l'unissant ainsi par une union de passion et d'assimilation, mais aussi en attirant suavement l'âme à soi et en se l'unissant ainsi par une union de finalisation » (p. 159).

La finalité ne s'exerce dans sa plénitude que par voie d'opération : « *Ultimum, per quod unaquæque res ordinatur ad finem, est ejus operatio* » (*Cont. Gent.*, III, c. 22). Aussi l'étude sur « l'Union de grâce » se complète-t-elle par quatre chapitres sur l'union d'opération. Déjà dans l'ordre naturel, du moins chez les créatures intelligentes, l'union d'opération implique connaissance et amour. L'A. en étudie le mode à la lumière d'une psychologie finement analysée : psychologie thomiste, où l'on retrouve, pour la connaissance intellectuelle, la double assimilation du connu au connaissant par la *species impressa* et le *verbum mentis ;* pour l'acte d'amour unissant l'aimant et l'aimé, non seulement l'acte de tendance qui adapte et meut l'appétit vers l'objet désiré, mais encore — ce qui correspond au *verbum mentis* — cet amour terminal, qui entraîne, comme un véritable poids, l'aimant vers l'aimé. Il est facile d'appliquer ces principes à l'ordre de la grâce : union surnaturelle de *connaissance*, ici-bas, par la foi informée par la charité, union surnaturelle d'*amour*, par la charité. La connaissance à son état éminent devient la sagesse surnaturelle, qui donne au juste le pouvoir de juger selon les normes mêmes de Dieu. Mgr Brunhes décrit ainsi l'effet du don de sagesse dans l'âme : Avec la grâce et le don de sagesse,

la connaissance de foi tend à devenir expérimentale, non en ce sens que, même dans les états mystiques les plus élevés, elle fasse place en cette vie à la vision immédiate de Dieu, réservée à la béatitude céleste, mais en ce sens d'abord qu'à la simple appréhension des

[2] On retrouvera cette tendance fortement accentuée dans l'ouvrage suivant de Zimmermann.

énoncés qui expriment les articles de foi vient s'ajouter une vue intellectuelle de plus en plus synthétique, qui permet d'en goûter, comme d'un seul coup d'œil, l'harmonie, la beauté et la valeur de la vie ; et en ce sens encore que le cœur en expérimente sinon la valeur intrinsèque du moins l'amabilité, la douceur et la force en face des nécessités pratiques et des épreuves que la vie amène inévitablement pour toute conscience humaine [3].

Dans les textes de S. Thomas, connaissance et amour sont constamment associés. L'union par la connaissance est complétée par l'union par la charité ; mais celle-ci ne va pas sans celle-là, même quand l'union par la connaissance n'est encore que l'union par la foi formée d'ici-bas. La charité unit immédiatement le juste à Dieu ; mais elle l'unit aussi médiatement en unissant à Dieu les autres vertus : c'est ainsi que la charité est « la forme » des vertus.

Union immédiate à Dieu ? Est-ce déjà le commencement de l'union qui sera réalisée plus tard dans la vision béatifique ? Oui, certes, à condition de bien spécifier le rapport de la grâce à la gloire. Peut-être l'auteur insiste-t-il beaucoup sur une simple différence de degré, alors qu'il y a la différence du virtuel à l'actuel, et que l'accès à la gloire nécessite une nouvelle intervention de Dieu par l'infusion de l'habitus de la lumière de gloire. Tout cela est dit, sans doute (p. 226-228), mais d'une façon qui appellerait, semble-t-il, quelque précision ultérieure. On hésite, en effet, devant des affirmations de ce genre : « Le juste possède constamment Dieu en lui, non seulement parce que la grâce, qui lui donne droit à la vision de Dieu, lui permet d'espérer cette vision, mais parce qu'*il possède déjà cette vision à l'état habituel* » (p. 233). Ou encore : « La présence de Dieu par la grâce, c'est, *à l'état habituel*, ce qu'est, à l'état actuel, *la présence de Dieu dans la gloire* » (p. 238). Ou encore : « Dieu est l'*acte* du juste ; et l'âme sainte est *unie à Dieu comme la puissance à son acte* » (id.). Toutes affirmations qui, pour être bien comprises et répondre à la pensée authentique de S. Thomas, demandent précision et explication. L'auteur refuse à bon droit de concevoir cette actuation de l'âme sainte par Dieu comme une actuation ontologique (p. 240, note) ; il y voit « une actuation bien réelle dans l'ordre de l'agir, *secundum intelligere* ». Mais n'est-ce pas là le propre du *lumen gloriæ* ?

Une dernière partie de l'ouvrage, étude synthétique, s'efforce d'en condenser et coordonner toute la substance. L'auteur, dans sa conclusion finale, rejoint et concilie les solutions classiques apportées au problème de l'inhabitation des personnes de la Trinité dans l'âme. C'est autour de la thèse de l'*unio secundum operationem* (présence de Dieu, comme l'objet connu dans le connaissant, de l'aimé dans l'aimant) que doit se faire l'accord. Les éléments positifs de la présence d'efficience et d'exemplarité, de la présence purement objective y sont intégrés et rapprochés en une synthèse supérieure.

On saura gré au P. Morency d'avoir réuni dans son étude tant de textes de l'Angélique Docteur. *L'union de grâce selon S. Thomas* est désormais le livre où les théologiens iront puiser les éléments d'une recherche plus opprofondie de la pensée authentique du Docteur commun. Si cette accumulation de textes a souvent entraîné l'auteur à bien des répétitions de pensée et de formules pénibles au lecteur averti, celui-ci néanmoins lui saura gré de tant de richesses mises à sa disposition.

2. — **Trinité, Création, Surnaturel** : tel est le titre d'une étude publiée en Allemagne par J. ZIMMERMANN [4]. Résumé ou plutôt synthèse de trois travaux plus considérables (manuscrits), sur les trois sujets indiqués dans ce titre. Ces sujets, en apparence dissemblables, sont cependant, nous dit l'auteur, reliés entre eux d'une manière très étroite car la vie de la Trinité se retrouve dans la création et se reproduit dans la vie surnaturelle. En sorte que le *consortium divinæ naturæ* pourrait être le titre commun des trois problèmes abordés.

Nous sommes ici en face d'une thèse qui dépasse de beaucoup les cadres classiques des « vestiges » ou des « images » de la Trinité. Sans doute, Z. commence par éclairer son exposé à la lumière de l'interprétation psychologique fournie par S. Augustin et recueillie par S. Thomas et les théologiens du Moyen Age. L'interprétation psychologique permet de comprendre plus facilement l'opposition des relations qui constitue les personnes divines dans la procession selon l'intelligence et selon l'amour. L'A. insiste sur la fécondité réciproque de ces oppositions et s'efforce de trouver dans l'attrait provoqué par l'amour un terme réel assimilable dans la volonté à ce que le Verbe mental est dans l'intelligence.

Ce point de départ lui permet d'aborder « la participation à la vie divine dans la création ». Les difficultés inhérentes à la notion classique de création deviennent plus facilement solubles si l'on considère l'activité trinitaire : la notion de la création, acte libre de la part de Dieu, apparaît alors comme une libre continuation de la connaissance divine, selon laquelle se produit la génération du Verbe. C'est par là que l'*imago Dei* se trouve dans les êtres créés, principalement chez l'homme, en qui, un peu subtilement, l'A. trouve quatre formes d'activité, deux selon l'intelligence, deux selon la volonté, répondant ainsi aux quatre relations réelles de la déité. Et c'est par là que l'homme peut faire l'expérience et la saisie de ses rapports à Dieu.

L'ordre surnaturel sera conçu selon un plan analogue. Ici, Z. abandonne délibérément les sentiers battus. Les théologiens considèrent habituellement que les déclarations du concile de Trente nous obligent, tout au moins indirectement, à tenir la grâce sanctifiante pour une *qualité inhérente* à l'âme, donc une réalité à cataloguer parmi les « accidents ». Notre auteur rejette avec énergie cette conception scolastique... et thomiste. Comment un « accident fini » pourrait-il nous introduire dans l'ordre de l' « être infini » ? Et si les vertus de foi et d'espérance sont des propriétés découlant de la grâce, comment expliquer leur présence dans le chrétien en état de péché mortel ? Que de difficultés aussi pour exprimer l'accroissement possible de la grâce ! Un accident inhérent à l'âme éveille une impression de mort et de neu-

[3] G. Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, p. 39.

[4] Dr J. ZIMMERMANN. *Trinitæt, Schœpfung, Uebernatur*. In-8 de 146 p., 6 marks. Ratisbonne, Pustet.

tralité, alors que le surnaturel est vie et participation à la vie divine.

Pour Z., la vie surnaturelle est donc quelque chose qui atteint notre âme elle-même, comme un prolongement des relations divines. Et la grâce source de cette vie est une grâce trinitaire, s'exprimant par la foi, l'espérance et la charité. Des graphiques placés à la fin du volume traduisent la pensée de l'auteur d'une manière visuelle. Relations de Père à Fils et de Fils à Père : prolongement de la contemplation du Père par le Fils ; la créature est illuminée vers le Père par sa participation à la lumière du Fils. La révélation du Fils est prolongée dans la créature qui contemple cette lumière à travers sa participation à la contemplation du Père : c'est là la grâce de la foi. Voici maintenant la double opposition du Père et du Fils à l'égard du Saint-Esprit et du Saint-Esprit à l'égard du principe spirateur : le don qui fait exister l'Esprit divin est prolongé dans la créature qui le reçoit par sa participation à l'amour du Père et du Fils : grâce de l'espérance ; à l'exemple du Saint-Esprit, la créature s'offre au Père et au Fils dans l'amour du Saint-Esprit : grâce de la charité.

Systématisation où l'on sent l'influence de Scheeben, et qui est bien faite pour faire comprendre combien le mystère de la Trinité est près de nous et alimente notre vie spirituelle ; mais systématisation qui ne tient pas suffisamment compte du sens analogique dont la théologie catholique s'inspire pour parler des choses divines dans notre âme et de la règle immuable dont il convient de ne pas se départir : dans les opérations *ad extra*, tout est commun aux trois personnes, et ce qui peut être attribué à l'une d'elle ne l'est que par appropriation.

3. — La vie de la grâce ne supprime pas la vie naturelle et les devoirs naturels à l'égard de Dieu. Sans doute, dans l'état présent de l'humanité, qu'il a plu à Dieu d'appeler à une fin surnaturelle, nous devons de toutes nos forces exprimer à Dieu un amour surnaturel qui nous met sur la voie de la vision béatifique. Mais serait-il vrai qu'aucun amour naturel *et libre* ne serait possible à la créature raisonnable, et que tout amour naturel se réduirait au mouvement indélibéré de la volonté *ut natura* vers le bien ? Le problème a été soulevé à propos de *Surnaturel* du P. de Lubac (voir *Ami* 1947, p 797 et s.). Nous avons signalé, à cette époque, différentes appréciations, en sens parfois opposés, sur les thèses proposées dans *Surnaturel*. Mais le point précis de l'amour naturel n'avait pas encore fait l'objet d'une enquête et d'une critique comparable à celle qu'a publiée, dans la *Revue thomiste*, le R. P. GAGNEBET, O. P. [5].

Cette longue étude sur **L'Amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains** ne saurait être résumée, tant elle est bourrée de textes et de références, dont la connaissance est nécessaire à l'intelligence de la suite des idées. On ne peut donc ici qu'en donner les conclusions principales :

1° A l'intérieur de l'activité délibérée, les auteurs médiévaux distinguent deux amours de Dieu, l'un procédant de la connaissance naturelle et de la volonté, l'autre de la connaissance surnaturelle et de la charité. Les textes de Guillaume d'Auxerre, de Philippe le Chancelier, de S. Albert le Grand, d'Alexandre de Halès, d'Odon Rigaud, de S. Bonaventure ne laissent aucun doute à ce sujet : leurs citations « démontrent » l'existence d'un amour délibéré distinct de la charité et nommé naturel en opposition avec elle et non pas parce que nécessaire, physique et instinctif.

2° En ce qui concerne S. Thomas, — qui n'ignore pas la difficulté inhérente à la conception d'un amour n'ayant pas pour objet Dieu, aimé en charité d'une façon surnaturelle — il faut affirmer encore la distinction des amours, l'amour de Dieu, fin naturelle, l'amour de Dieu, fin surnaturelle. Et cette distinction apparaît nettement dans la comparaison faite par l'Angélique Docteur de ces amours au quadruple point de vue de la disposition subjective qui leur donne naissance, de l'objet qui les spécifie, de la connaissance qui les guide, du principe efficient qui les produit. Sous ces différents aspects, S. Thomas oppose une activité proportionnée aux forces naturelles, à une activité proprement surnaturelle qui les dépasse et fait entrer la créature dans la vie de Dieu.

3° Mais cet amour accessible aux forces de la nature n'est-il dans l'esprit créé qu'un mouvement inconscient, un acte purement physique sans valeur morale ? Il semble qu'ici il faille distinguer le cas de l'ange et celui de l'homme :

> Dans l'homme, l'amour naturel apparaît d'abord sur le plan de la *voluntas ut natura* comme un mouvement inconscient par lequel, à travers l'objet de ses inclinations naturelles, la volonté tend vers Dieu à la manière des créatures inférieures, sans le savoir et sans le vouloir. Mais, grâce à notre faculté de raisonner, nous pouvons nous élever jusqu'à la bonté universelle, principe et fin de l'univers, et prendre conscience de notre devoir de l'aimer pour elle-même et par-dessus tout. L'accomplissement de ce devoir primordial ne dépasse pas les forces d'une nature intègre, quoiqu'il en soit de la nature déchue, incapable de cet acte parfait sans la grâce. La possibilité d'un tel acte atteste la consistance d'un ordre moral purement naturel qui n'aurait rien de « laïque »... puisqu'il aurait pour fin ultime spécificatrice Dieu aimé pour lui-même et par-dessus tout, non pas en tant qu'objet de la divine vision, mais comme auteur et fin de la nature. A l'ange comme à l'homme, la charité n'apporte pas le pouvoir de s'élever à Dieu par un acte pleinement conscient et déjà désintéressé, mais elle suppose un tel pouvoir...

Il n'est point besoin d'imaginer dans la nature un appétit inné naturel de la vision béatifique, pour ne pas faire de la grâce un don purement extrinsèque. S. Thomas affirme l'ouverture de nos facultés spirituelles sur la plénitude de l'être et du bien : « La grâce ne détruit pas la nature mais l'achève : la raison naturelle doit donc servir la foi, comme l'inclination naturelle accompagne et seconde la charité » (I^a, q. 1, a. 8, ad 2). Il faut maintenir que, pour S. Thomas, « la créature spirituelle considérée au point de vue de son essence, jouit du pouvoir physique d'aimer Dieu pour lui-même et par-dessus tout, d'un amour déjà pleinement conscient et parfaitement volontaire et en quelque sorte déjà moral quoique non surnaturel. Cet amour, il ne l'oppose pas à la charité comme à une activité nécessaire à une activité libre, mais

[5] M.-R. GAGNEBET, O. P. *L'Amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains*. — Dans *Revue thomiste*, 1948, p. 394-448 ; 1949, p. 31-102.

comme un acte proportionné à la nature à un acte qui la dépasse » (1949, p. 94-95).

Ces conclusions, est-il besoin de le redire, sont justifiées par une analyse objective des textes de S. Thomas, et la plupart des études consacrées à l'amour naturel de Dieu ont été consultées. C'est dire la valeur théologique et critique de l'étude que nous signalons à l'attention des théologiens qui, peut-être, ne la connaissent pas encore ou l'auraient lue superficiellement.

II. — Sacrements en général

4. — En 1934 (p. 529), l'*Ami* présentait la thèse doctorale du R. P. Damien Van den Eynde, O.F.M., *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles.* Le même auteur vient de publier un nouvel ouvrage se rapportant à notre présente chronique, **Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)** [6]. C'est un travail d'ensemble qui se superpose à deux essais antérieurs et pourra dispenser désormais d'y recourir [7]. L'A. s'est proposé un but bien déterminé : une étude qui, d'une part, s'étend à toutes les définitions en usage dans la période indiquée, et, d'autre part, ne vise directement que la naissance et le développement des formules. Ce n'est donc qu'accidentellement qu'on touche ici à des sujets apparentés, comme l'application des formules générales des sacrements en particulier ou encore les conceptions du sacrement qui divisent les théologiens entre eux. Ordinairement on constate un écart entre notion des sacrements et formules les définissant. Ce n'est que peu à peu, et au prix d'efforts considérables, que l'ajustement pourra se faire.

L'A. procède par étapes. Il examine successivement : *a*) l'introduction, en théologie et en droit canonique, des définitions augustiniennes prônées par Bérenger de Tours (1050-1120) ; *b*) l'élaboration, dans les premières écoles, d'un corps de définitions relativement fixe (1120-1160) ; *c*) la transmission des formules ainsi établies et le travail de révision auquel elles furent soumises (1160-1220) , *d*) les ultimes développements et les premières systématisations des données acquises antérieurement (1220-1240).

Jusqu'au début du xii[e] siècle, la théologie ne dispose encore que d'une, tout au plus de deux définitions des sacrements : — *sacramentum = sacrum signum ;* — *sacramentum = invisibilis gratiæ visibilis forma* — toutes deux d'origine incontestablement augustinienne, mais de sens et d'application très larges. Cinquante ans plus tard, elle en comptera cinq ou six qui permettront de classifier une bonne partie des sens du mot *sacramentum.*

L'élaboration de ce système de définition sera le résultat des efforts de théologiens appartenant à deux écoles différentes : les antibérengariens et les abélardiens voudront rendre plus clair et plus précis l'énoncé des formules reçues ; d'autres, de l'école de Saint-Victor, chercheront à compléter les mêmes définitions par de nouveaux éléments. *Sacramentum = sacrum signum,* devient *sacræ rei signum ;* l'autre formule sera précisée : *sacramentum = invisibilis gratiæ visibile signum.* Avec Hugues de Saint-Victor, une explication complète est donnée de la première formule : *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repræsentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam* (*De sacram.*, I, 9, c. 2 ; *P. L.*, clxxvi, 317 D). Dans son *Dialogue*, Hugues décrit le sacrement comme un signe représentatif et efficace, sans déterminer la nature du signe ni son mode de causalité. La *Summa Sententiarum* cite les deux formules courantes, mais, dans les précisions qu'elle apporte, s'inspire visiblement du *Dialogue.* Tout son texte serait à citer. En voici tout au moins le début : *Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiæ in eo collatæ, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacræ rei signum, sed etiam efficacia* (*P. L.*, clxxvi, 117). La suite du texte indique la différence de *signum* et de *sacramentum.* Le succès de cette dernière définition s'arrêta dès l'apparition du IV[e] livre des Sentences de Pierre Lombard. Les remarques faites par le Lombard sur les définitions en cours l'amènent à une formule à la fois plus précise et plus complète : *Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur significandi tantum gratia Sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi* (IV, dist. i, c. 4 ; éd. Quaracchi, 746). L'auteur montre la supériorité de Pierre Lombard, surtout dans l'application qu'il fait de sa définition aux sept sacrements de la Loi Nouvelle, les sacrements préchrétiens étant considérés comme ne produisant pas la grâce. Bien d'autres traits d'ailleurs fournissaient aux théologiens une base documentaire assez riche pour les orienter vers de nouveaux progrès.

Désormais l'influence de Pierre Lombard est prédominante, sans cependant supprimer celle du *De sacramentis* ou de la *Summa Sententiarum.* Des compléments nouveaux sont encore ajoutés, notamment par Simon de Tournai. Les critiques toutefois ne manquent pas à ces formules tant à propos du « signe de chose sacrée », que du « signe extérieur et sensible » ou de l' « efficacité ». Néanmoins les définitions traditionnelles sont maintenues : les vieilles formules présentant le sacrement comme un signe externe et perceptible ont résisté aux assauts dirigés contre elles et la discussion de la formule lombardienne : *invisibilis gratiæ visibilis forma* confirme cette impression. Si, en effet, Guillaume d'Auxerre la trouve insuffisante, la majorité des théologiens l'approuvent comme définition générique des sacrements et Herbert d'Auxerre l'élève au rang de définition spécifique et rigoureuse des sept sacrements chrétiens.

Il ne reste plus à la théologie du deuxième quart du xiii[e] siècle (1220 - 1240) que le soin de faire, tant au sujet des sacrements que de leurs définitions, une classification à peine ébauchée à l'époque

[6] Damien van den Eynde, O.F.M. *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique* (1050-1240). — In-8 de xv-196 p. E. Nauwelaerts, Louvain, 1950, 110 fr. (belges).

[7] Etudes de : 1° J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire des sacrements au* xii[e] *siècle*, dans « *Mélanges Mandonnet* », ii, Paris, 1930 ; 2° N. M. Haring, *Berenger's Definitions of Sacramentum and thair influence on Mediaeval Sacramentology*, dans « *Mediaeval Studies* », x, 1948, p. 109-146.

précédente. Les essais d'Alexandre de Halès et de Hugues de St-Cher retiennent principalement l'attention.

Tel est le sens général du nouvel ouvrage du savant théologien franciscain. Ouvrage de pure histoire et de critique textuelle. Rien qui, apparemment, puisse toucher le cœur et exciter la piété Et pourtant, à voir comment, sous des formules qui cherchent à se compléter l'une l'autre, nos vieux théologiens se sont efforcés de découvrir l'efficacité du mystère sacramental par rapport à la sanctification des âmes, on ne peut que se sentir attiré vers cette sainteté, signifiée et réalisée par « la forme visible de l'invisible grâce ».

D'utiles appendices terminent le volume : vingt textes de la question « *Quid sit sacramentum* », sept notes critiques sur certaines définitions et formules. Trois tables complètent le répertoire : manuscrits, noms propres et matières.

5. — Le deuxième volume annoncé du « Cours de théologie dogmatique en français » du R. P. Humbert BOUESSÉ, O. P., est récemment paru. Œuvre de haute tenue scientifique et doctrinale, cet ouvrage nous introduit dans **l'Economie sacramentaire** du N. T. [8].

a) On a vu plus haut combien de définitions des sacrements ont été jadis élaborées par les théologiens. L'A. s'arrête à celle-ci qui résume admirablement la pensée catholique : « Le sacrement est un signe et un symbole ; et ce signe d'une chose sainte a valeur de sanctification pour l'homme et requiert en sa constitution une chose sensible et des paroles qui précisent la signification du symbole assumé ». Formule un peu longue, sans doute, mais qui résume bien la pensée de l'Eglise. A propos de l'institution « immédiate » des sacrements, l'auteur estime que « l'orthodoxie catholique n'oblige pas à croire ou à penser que N.-S. a institué immédiatement, c'est-à-dire directement et par lui-même, les sept sacrements de l'Eglise » (p. 53) [9].

Ne confond-il pas institution immédiate du sacrement et institution des éléments matériels et formels du sacrement ? Cette simple distinction lui aurait sans doute suggéré la nuance nécessaire. Qu'il veuille bien relire les textes de Ruard Tapper et de Ravenstein (quelle que soit d'ailleurs leur autorité pour interpréter la pensée du concile), il constatera que ces théologiens parlent, l'un, uniquement de la signification et de la détermination de « la matière et de la forme en lesquelles ils consistent » (p. 50) ; l'autre, des sacrements « qui, sous la dictée et la prescription de l'Esprit du Christ, ont été livrés par les apôtres à l'Eglise », de telle sorte qu'ils « soit beaucoup plus exact et plus vrai de dire qu'ils ont été institués par l'esprit du Christ » (p. 52). D'autre part, tout ce que nous avons écrit dans l'*Ami* (1947, p. 271 ; 1938, p. 307) (passages incriminés), dans le *D.T.C.*, art. *Sacrements*, XIV, 565-577, dans l'*Histoire des conciles* (Décrets du concile de Trente), t. X, p. 196-99 (où est cité expressément l'article de M. de Baets), montre bien qu'en parlant d'institution immédiate, il s'agit avant tout de l'intention formulée par le Christ, laissant, en certains cas, aux apôtres et même à l'Eglise le pouvoir de déterminer ce que le Christ a laissé lui-même dans l'indétermination. C'est là d'ailleurs la thèse lumineuse de Jean de S. Thomas que fidèlement l'on s'est efforcé de mettre en relief dans le *D.T.C.* Et c'est là précisément le thème développé par le P. Bouëssé dans tout le chapitre sur l'institution des sacrements.

b) En étudiant le *sens des sacrements*, l'A. aborde un thème traditionnel sans doute, mais rarement développé avec autant de psychologie et de nuances :

> La sacramentalité dans l'Eglise se révèle comme un moyen de premier ordre dont la sagesse de Dieu a voulu pourvoir à l'éducation de l'homme. Eduquer, en effet, ne consiste pas seulement à donner un enseignement théorique, c'est aussi et plus encore inspirer des sentiment qui élèvent, habituer à agir en un sens précis, afin d'atteindre une perfection progressive, utiliser les bonnes inclinations et les passions elles-mêmes en leur proposant, au besoin par substitution d'objets, de nobles mobiles (p. 83).

Il est facile de montrer le bien-fondé de cette réflexion en passant en revue les sept sacrements et en se rendant compte de la nécessité du sacrifice et du sacerdoce. Et, par là, il est possible de reprendre toute l'histoire de l'humanité avec ses sacrifices anciens, ses sacrements naturels, les rites

[8] « Doctrina sacra », IV. Humbert BOUESSÉ, O. P. *Le Sauveur du Monde. L'Economie sacramentaire.* — In-8 de 446 p., 1951, Collège théologique dominicain, Chambéry-Leysse.

[9] On pourrait citer un nombre imposant de théologiens qui affirment l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ comme une vérité *certaine* (quelques-uns disent *de foi* ou *proche de la foi*) déduite de la définition du concile de Trente. Voir : Gihr, *Les sacrements*, tr. fr., t. I, p. 160-161 ; Billot, *De sacramentis*, t. I, p. 175 ; Tanquerey, *Synops. dogm.*, t. III, n. 335 ; Hervé, *Manuale*, t. III, n. 406 ; Piolanti, *De sacramentis*, p. 93 ; Bozzola, *De sacramentis*, n. 78 ; Daffara, *De sacramentis et de novissimis*, n. 134 et cinquante autres. Dans *Les Sacrements* (*Somme théol.*, édit. de la Revue des Jeunes), voir la note du P. Roguet, n. 96.

Entendons maintenant la voix de deux théologiens très autorisés : Franzelin, *De sacramentis*, Rome, 1878, p. 187 : « Theologi licet non consentiant de definitione directa tanquam veritatis *fide* credenda concedunt tamen et affirmant unanimes, verba concilii ita esse comparata, ut nemini jam fas sit immediatam omnium sacramentorum institutionem per Christum ipsum in dubium vocare. Talis vero consensus satis manifestat communem sensum ipsius Ecclesiæ ». — Prümmer, O. P. ; *Theologia moralis*, t. III, n. 49 : « Omnia Novæ Legis sacramenta fuerunt immediate a Christo instituta. Hæc thesis, quæ a nonnullis theologis (e. g. Bellarmin, Becan, Gonet) habetur ut ad fidem pertinens, est saltem theologice certa... Licet autem in hoc canone (tridentino) non sit expresse dictum Christum instituisse immediate omnia sacramenta... tamen hoc esse de mente concilii sequitur ex tribus... »

En ce qui concerne le sens obvie du canon I de la session VII du concile de Trente, voici ce que nous-même avons écrit (*Les décrets du concile de Trente*, p. 199) : « Tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ. Ni au cours de la discussion, ni dans la rédaction définitive du décret, les Pères n'ont envisagé de définir l'institution *immédiate* des sacrements. Cette vérité cependant, disent les théologiens, découle directement de l'assertion tridentine. D'où, s'il est de foi que les sacrements ont été institués par le Christ, il est théologiquement certain que le Christ les a institués d'une façon immédiate. Mais, cela dit, il reste que les théologiens ne sont pas d'accord sur la portée exacte à donner à cette assertion. L'ancienne théorie d'Alexandre de Halès et de S. Bonaventure, qu'on retrouve de nos jours sous une terminologie nouvelle d'institution immédiate quant aux éléments génériques, n'est à coup sûr pas atteinte par le canon. »

Ces précisions et celles que nous avons données dans le texte même de la recension montrent que l'affirmation du P. B., présentée sans les nuances indispensables, risque de provoquer des interprétations fâcheuses.

mosaïques qui, finalement, trouvent la plénitude de leur sens social et surnaturel dans l'économie chrétienne.

c) Il est impossible à un théologien d'exposer le problème sacramentaire sans souligner la question de l'efficience et du mode d'efficience des sacrements. Que les sacrements confèrent la grâce qu'ils signifient, c'est une doctrine de foi explicitement définie au concile de Trente. Mais le mode d'efficience reste discuté. Est-il besoin de dire qu'après avoir éliminé l'opinion de la causalité morale, et discuté longuement et pertinemment celle de Billot (causalité dite intentionnelle), B. s'arrête avec complaisance sur l'opinion de la causalité, dite physique. Nous avons dit ailleurs (*D.T.C.*, XIV, 617) en quel sens analogique il faut entendre l'épithète « physique ». Et pourquoi ne dirait-on pas simplement causalité instrumentale ? La notion d'instrument, en effet, ne se vérifie exactement que dans cette sorte de causalité.

d) Un chapitre mystérieux de la théologie sacramentaire est très certainement celui de la « grâce sacramentelle ». B. développe la thèse communément admise surtout chez les thomistes (cf. *D.T.C.*, XIV, 627-631). Mais la formule générale dont il se sert est, à dessein sans doute, assez vague pour pouvoir être présentée comme « doctrine théologiquement certaine ». Il semble que, tout pesé, une affirmation plus nuancée s'imposerait en regard de tant d'opinions divergentes.

e) Le chapitre sur le caractère doit attirer plus particulièrement l'attention des théologiens. Le caractère n'est pas seulement une marque, une consécration, c'est un *pouvoir*, un pouvoir *cultuel, ministériel*. Par là même, il est l'ossature de l'Eglise visible, société de culte et d'amour. Par le caractère Jésus-Christ s'incorpore des membres en vue du culte chrétien dans l'Eglise militante ; c'est pourquoi il est normalement doublé d'une autre configuration au Sauveur par la grâce. Ne s'agit-il pas d'orienter les membres du Christ vers l'éternelle béatitude ?

Deux points nous ont particulièrement frappé dans ce chapitre : le rappel opportun de la doctrine thomiste sur « le caractère, *vertu instrumentale de l'intelligence* ». A la différence de la grâce, le caractère n'est pas logé dans l'essence de l'âme, mais dans l'intelligence pratique :

> C'est un *sceau*, avons-nous relevé avec la Tradition, dont l'âme est marquée. A merveille. Mais en vue de quoi, sinon de recevoir ou de livrer aux autres ce qui regarde le culte de Dieu dans l'Eglise présente. Or le culte chrétien consiste dans des protestations de foi... C'est de l'intelligence pratique, de l'intelligence mue par la volonté, du « commandement » que procède l'élément formel du signe sacramentel : ces paroles extérieurement proférées dont le sens est rendu efficace par le vouloir actif du ministre du Christ, vouloir tendant à confectionner les sacrements qui relèvent proprement du sacerdoce. L'intelligence « caractérisée » est perpétuellement mue par Dieu et élevée par cette motion au pouvoir sacramentel correspondant, mais ce pouvoir ne passe à l'acte que sous la motion précise de la volonté du ministre.

En second lieu, sur le développement doctrinal du caractère sacramentel, B. nous fournit une excellente page de théologie positive qui rétablit dans leur perspective réelle certaines affirmations hâtivement « traduites » par quelques auteurs.

f) Après le concile de Trente, il ne semble pas qu'il puisse exister de divergences essentielles entre théologiens catholiques sur « les causes des sacrements » et « le nombre septénaire ». Sur le premier point, cependant, on lira avec attention ce qui concerne l'intention requise chez le ministre : l'auteur y procède avec beaucoup de nuances et se défend — avec raison — de solutions trop radicales. Le nombre septénaire des Sacrements rejoint par un côté de la question le problème agité au début de l'ouvrage du sens surnaturellement éducatif des sacrements. Ne s'agit-il pas, en effet, de préciser, dans les différentes situations de l'existence humaine, la nécessité des sacrements ?

> « Comme la nécessité des sacrements en général, l'inégale nécessité des sept sacrements de la Loi Nouvelle montre le sens pédagogique de l'Institution de l'Eglise visible, le sens de toute intervention surnaturelle de Dieu dans le monde en marche, le sens même de la création.

C'est pour avoir mis en relief ce sens divin, tout au long de son remarquable traité, que le nouvel ouvrage du P. Bouëssé retiendra l'attention non seulement des théologiens de profession, mais encore et surtout des laïques désireux de s'instruire à une source doctrinale, solide et sûre.

6. — L'étude de la théologie spéculative sacramentaire peut encore ouvrir des horizons nouveaux. Dans la *Nouvelle Revue théologique*, deux articles nous semblent devoir être signalés.

Le premier, très récent, est du P. J. de Baciocchi, S. M. Il est intitulé : **Les sacrements, actes libres du Seigneur** [10]. Il forme la base d'un exposé présenté dans une rencontre entre théologiens catholiques et réformés, tenue en septembre 1950, conformément à l'instruction « *Ecclesia catholica* » du Saint-Office. L'auteur craint que certains catholiques soient un peu surpris par une formulation moins classique des théories les plus officielles. Cette crainte semble superflue. La lecture attentive de l'étude fait entrevoir une doctrine sûre et traditionnelle. L'auteur s'attache avant tout aux points qui font difficulté entre Eglise romaine et Eglises réformées : l'efficacité « *ex opere operato* », le septénaire, la succession apostolique, le sacrifice de la messe. On sent qu'il veut montrer l'inanité de certaines caricatures du dogme catholique de l'efficacité sacramentelle : une causalité de type magique ou mécanique. Bien au contraire, dans les principes comme dans les faits, la pratique sacramentelle de l'Eglise romaine veut assurer une pleine maîtrise de Dieu sur le rite et sur sa portée spirituelle, et la Messe elle-même, en tant que manifestation du Christ glorieux est la garantie suprême de cette maîtrise et, par là même, se trouve être l'axe de toute la vie sacramentaire catholique. Dans ces énoncés de portée très générale, qui ne reconnaîtrait la pure doctrine classique ?

Sur l' « *ex opere operato* », notons une excellente remarque. On n'accorde pas toujours une

[10] « Nouvelle Revue théologique », 1951. — J. de Baciocchi, S. M., *Les sacrements, actes libres du Seigneur*, p. 681-706.

attention suffisante à un élément de la définition tridentine :

Cet élément, le voici : c'est à ceux qui n'y mettent pas obstacle, « *non ponentibus obicem* », que les sacrements confèrent la grâce « *ex opere operato* ». Le signe est donc ambigu, non en droit et dans sa source, mas en fait et dans sa portée réelle. Ainsi un violon est toujours un instrument de musique (pas ambigu en droit), mais il dépend du violoniste d'en tirer ou non de belles mélodies (ambigu en fait). Donner la grâce « *ex opere operato* » ne veut donc pas dire « justifier automatiquement », dès là que le sujet peut faire obstacle, refuser efficacement la grâce offerte (p. 688).

Sur le dogme et le fait de l'institution sacramentelle, il est hors de doute que l'Eglise n'a pas la maîtrise des sacrements eux-mêmes, « qui sont des actes par lesquels le Christ lui donne et lui conserve la vie ». L'extension du sacramentalisme est fixée par Jésus-Christ lui-même, et c'est Jésus qui, immédiatement, a institué les sacrements. Mais quel sens à donner à cette institution ?

Le contenu minimum indispensable et bien démontrable de l'affirmation conciliaire (relative au septénaire) paraît être ceci : *le Christ a pris, en fondant l'Eglise, la responsabilité de l'ensemble des situations sociales établies par les sacrements et de leur signification opérante de grâce, de communion avec la Trinité.* Il a institué le septénaire en instituant les situations que créent distinctement les sept rites sacramentels de l'Eglise, avec leur signification de grâce (p. 691).

L'explication est peut-être un peu confuse, mais laisse entendre le moyen de concilier le dogme avec les données de l'histoire et les exigences de la critique : l'être propre des sacrements réside essentiellement dans la signification que leur attache la volonté du Christ en les destinant à produire la grâce qu'ils signifient pour chaque situation à laquelle chacun d'eux se réfère. C'est d'ailleurs une thèse ancienne : elle est de Jean de Saint-Thomas.

La Messe montre la maîtrise de Dieu sur les rites sacramentaux dont elle est à la fois centre et couronnement. C'est évidemment la messe, *comme sacrifice*, qui retient l'attention. Sans doute, la messe se réfère explicitement à la Cène ; elle commémore la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Sauveur ; mais un autre point de vue est à considérer :

la doctrine biblique de la rédemption et spécialement les données de l'Epître aux Hébreux sur le Sacerdoce éternel et unique du Christ nous invitent à admettre en sens inverse, une *orientation de la passion et résurrection du Christ vers la Messe* ; elles nous aident à comprendre la Messe-sacrifice en situant l'un par rapport à l'autre *les deux termes sacrificiels dont la Messe constitue le lien sacramentel : le Sacrifice du Calvaire,* d'une part et, d'autre part, les « *sacrifices spirituels* » *des fidèles,* que sont *leur culte et leurs bonnes actions* (p. 697).

Considération accessoire, sans doute, en ce qui concerne le sacrifice du Chef ; mais nécessaire pour nous introduire dans une meilleure intelligence du sacrifice des membres. Ainsi l'on comprend mieux que le Christ ne vient pas à la messe « pour nous donner, sous forme symbolique, le spectacle ou l'évocation de son sacrifice. Il vient *prolonger sa mission* de Chef et Sauveur ; il vient « brancher » notre vie sur la sienne au moyen de signes sacramentels » (p. 698). Ainsi, les « sacrifices spirituels » des fidèles sont exigés par la messe et en résultent, et « il est essentiel à la messe d'en exprimer l'exigence et d'en susciter l'accomplissement ». Pensée profonde qu'au XVII^e siècle déjà Bossuet développait magnifiquement dans ses *Explications de la messe* au ministre Claude. En termes plus modernes et avec des nuances adaptées à son auditoire, J. de B. résume ainsi son exposé :

Si nous prenons le sacrifice de la Croix dans toute son extension et toute sa compréhension, en tant qu'il engage toute l'Eglise à travers tous les siècles, *la Messe n'en est qu'un élément.* Si nous le prenons au sens le plus étroit, comme mort individuelle de Jésus, acceptée par lui, nous sommes bien obligés de voir dans la Messe un autre sacrifice, mais cet autre sacrifice est *encore sacrifice du Christ,* déjà en germe dans celui du Calvaire. Et si nous prenons le sacrifice du Calvaire comme simple fait historique, Jésus n'y est pas prêtre, au sens de l'Epître aux Hébreux, il n'y est que le Serviteur souffrant, la victime innocente d'un meurtre abominable. Le Christ-Prêtre de l'Epître aux Hébreux, c'est le Christ glorieux. Et le sacerdoce des fidèles comme le sacerdoce ministériel des prêtres catholiques n'a pas la prétention de se juxtaposer à ce sacerdoce éternel du Seigneur : le sacerdoce des fidèles en est l'expression visible dans *l'histoire* contemporaine; le sacerdoce ministériel des prêtres en est l'expression *rituelle* et le lien sacramentel de la Croix avec les sacrifices spirituels des fidèles (p. 699-700).

Ainsi la Messe, sacrifice véritable, n'est sacrifice que d'une manière relative. Et c'est aussi d'une manière relative à la messe qu'il faut concevoir le sacrement de l'Ordre et tous les sacrements dont les prêtres ont la dispensation, « parce que les diverses responsabilités pastorales ont pour objet soit « l'*opus operatum* » des divers sacrements (situant les individus dans l'unité chrétienne, dont l'Eucharistie est le sacrement), soit « l'*opus operantis* » de la Messe, la mise en œuvre effective du culte spirituel engagé par le sacrifice rituel » (p. 706).

Cet article montre comment, sans rien sacrifier du dogme catholique, il est possible de le présenter en termes accessibles aux protestants. A ce titre, il fallait le signaler.

7. — Le second article est antérieur et de forme plus classique. Le P. Ephrem BOULARAND y étudie **Le caractère sacramentel** par rapport au *Mystère du Christ* [1]. Bref exposé de la doctrine thomiste sur le caractère sacramentel et de la conception de Scheeben rapportant le caractère au mystère même du Christ. Pour S. Thomas, le caractère, pouvoir sacré nous députant à une fonction du culte religieux ; pour Scheeben, consécration, sorte de « signature » qui, dans les membres du Corps mystique, « marque leur appartenance à l'Homme-Dieu, leur chef, en les rendant semblables à lui, et qui réalise leur union organique avec lui ». Les deux conceptions, loin de se contredire, se complètent et doivent s'harmoniser. Le P. Héris l'a bien montré dans *Le Mystère du Christ*, en présentant le caractère sacramentel « comme une dérivation de la consécration substantielle de l'union hypostatique » (p. 271).

L'auteur montre le bien-fondé du complément apporté par Scheeben, dans une brève étude posi-

[1] Id., 1950, Ephrem BOULARAND, S. J. *Le caractère sacramentel et le Mystère du Christ*, p. 252-274.

tive sur les trois caractères. Si le baptême agrège l'homme à l'Eglise, il l'incorpore au Christ ou plutôt « c'est le Christ, qui, par son ministère, l'a fait passer en sa dépendance organique » (p. 267). Le caractère de la Confirmation est une « empreinte indélébile qui nous configure au Christ en tant qu'il est le témoin fidèle de la vérité, en toute force et en toute liberté spirituelle, jusque dans la mort » (p. 270). Ainsi ce caractère nous fait participer à la fonction prophétique et royale du Christ. Plus encore que les deux caractères précédents, le caractère de l'ordre « configure immédiatement le fidèle au Christ selon sa fonction de Souverain Prêtre ».

Réalité surnaturelle d'ordre sacramentel, le caractère n'est intelligible que par rapport au Christ et à l'Eglise. Car il est essentiellement une marque spirituelle distinctive qui, dans son lien au rite extérieur, signifie et réalise notre union au Christ et notre consécration aux fonctions médiatrices de son Eglise. Cela, parce que, à la manière d'une empreinte indélébile, il nous configure pour toujours à l'Homme-Dieu, en tant qu'il est le chef du Corps mystique et l'unique médiateur. Et ainsi, il constitue, à ses trois degrés, la dignité des membres de Jésus-Christ, comme la forme propre à chacun d'eux et la structure de tout le corps (p. 274).

8. — Le curé vigilant d'une populeuse paroisse de la banlieue nancéienne nous a montré que le zèle pastoral n'avait pas éteint chez lui le culte de la théologie. M. le chanoine Boulanger, curé de Malzéville, vient de publier une thèse latine : **De gratia sacramentali in sensu stricto** [2]. Il s'agit, comme le titre l'indique, non uniquement de la grâce sanctifiante, conférée par les sacrements, mais encore et très spécialement de la grâce propre à chacun d'eux et qui est sacramentelle au sens strict du mot. La thèse comporte trois parties. Dans la première, l'auteur cherche à pénétrer l'essence de la grâce sacramentelle en général, c'est-à-dire de la grâce qui, dans chaque sacrement, ajoute à la grâce sanctifiante un secours spécial aidant le chrétien à mieux atteindre la fin du sacrement reçu. Cet appoint est un remède guérissant les blessures du péché, affaiblissant les attraits de la concupiscence, fortifiant l'âme. C'est encore et de plus un titre exigitif des grâces actuelles nécessaires à l'accomplissement du devoir auquel le sacrement est ordonné. Rappelant que cette grâce est donnée par le sacrement, B. résume la doctrine catholique de la composition des sacrements et de leur efficacité et même aborde le délicat problème de l'institution « immédiate » ou « médiate » des sacrements. Confondant « sacrement » et « rite » du sacrement, il se prononce pour l'institution « médiate » des cinq sacrements autres que baptême et eucharistie. Nous avons dit ailleurs pourquoi cette affirmation, sans les nuances indispensables, ne saurait être retenue. Affirmer que le Christ a institué immédiatement tous les sacrements n'implique pas nécessairement qu'il institua leur rite et à plus forte raison ce qu'on a appelé avec plus ou moins de bonheur leur matière et leur forme.

S'attachant à la conception de « remède », l'auteur cherche ensuite à déterminer, pour chaque sacrement l'indigence à laquelle il doit apporter un remède et comment le rite sacramentel signifie et confère ce remède. Si la thèse générale de la grâce-remède est la thèse classique, elle doit être cependant complétée par l'aspect du perfectionnement spirituel qui est la suite du remède apporté aux faiblesses de la nature : il s'agit, en effet, non seulement de « corriger plus parfaitement les défauts de la nature », mais encore de « disposer ainsi l'âme chrétienne à percevoir tous les effets auxquels est ordonné chacun des sacrements ». Pour mieux montrer l'efficacité du sacrement sous l'aspect de la grâce sacramentelle, notre auteur reprend l'exposé des éléments constitutifs de chaque sacrement : matière, forme et rites essentiels. Les étudiants en théologie pourraient y trouver un excellent résumé de la doctrine sacramentaire.

C'est sur la troisième partie, de la nature de la grâce sacramentelle, que B. trouvera une approbation très hésitante, sinon des critiques formelles. En bref, s'appuyant sur la thèse très discutable de la causalité dispositive, telle que l'ont proposée Pierre de la Palu et Capréolus, B. estime que le *res et sacramentum*, disposition exigitive à la grâce sanctifiante, constitue l'essence même de la grâce sacramentelle. Ainsi cette grâce sacramentelle serait donc un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce habituelle. On peut se demander ce que serait cet *habitus* dans le sacrement de pénitence et surtout dans le sacrement d'eucharistie. La préoccupation sous-jacente à la thèse est de conserver aux chrétiens tombés en état de péché mortel un titre sacramentel aux grâces actuelles nécessaires à l'accomplissement de leur devoir d'état, tout spécialement aux grâces nécessaires aux parents pour l'éducation chrétienne de leurs enfants. Pensée charitable et bien digne du zèle pastoral. Mais, dirons-nous, autre chose est grâce sacramentelle, autre chose titre aux grâces actuelles. Ce titre peut demeurer, ne serait-ce qu'avec le caractère baptismal, qui, à lui seul, selon la théorie si plausible du P. Marin-Sola, suffit à expliquer la reviviscence de la grâce pour tous les sacrements, à plus forte raison, la collation des grâces actuelles nécessaires à l'accomplissement du devoir chrétien sous toutes ses formes.

III. — Sacrements en particulier

9. — La théologie sacramentaire s'est enrichie récemment d'une thèse remarquable de l'Université de Louvain, celle de M. Paul Anciaux, **La théologie du sacrement de Pénitence au XII^e^ siècle** [3]. Les lecteurs du *D.T.C.* (t. xii, col. 910-947) ont déjà pu se rendre compte des hésitations qui arrêtent les maîtres de cette époque sur le chemin des solutions définitives. La thèse de M. Anciaux n'apporte aucun changement substantiel aux idées maîtresses qui inspirèrent le travail de Mgr Amann ; mais elle comporte une richesse documentaire qui ne pouvait trouver place dans un article de Dictionnaire. Il semble bien que tous les auteurs de l'époque aient été interrogés, non seulement ceux dont les ouvrages ont été imprimés, mais encore ceux dont les manuscrits dorment encore dans les bibliothè-

[2] J. Boulanger. *De gratia sacramentali in sensu stricto.* — In-8 de 60 p., 250 fr. S'adresser à l'auteur, curé de Malzéville (M.-M.).

[3] Paul Anciaux. *La théologie du sacrement de pénitence au* xii^e^ *siècle.* — In-8 de xxxii-646 p., 490 fr. (belges). Louvain, E. Nauwelaerts, 1949, 490 fr. (belges).

ques de l'Europe. Et, à ce sujet, l'auteur nous avertit qu'un grand nombre d'ouvrages théologiques de la fin du XII^{e} siècle étant encore inédits, il n'a pas hésité à publier en entier les passages relatifs aux questions pénitentielles. De plus, près de deux cent soixante travaux modernes sur la pénitence à cette époque ont été consultés. Telle est l'ampleur d'informations dont s'est entouré le nouveau docteur lovanien. Des tables multiples, rédigées avec un soin extrême, orientent le lecteur dans ce champ luxuriant. C'est assez dire que l'ouvrage, malgré son prix relativement élevé, doit trouver place dans la bibliothèque de tout théologien sérieux et de tout établissement d'enseignement théologique.

Il est divisé en quatre parties assez inégales. La première (p. 7-55) est une sorte d'introduction relatant les exposés du XI^{e} siècle au sujet de la pénitence : questions qui se posent alors et principes fondamentaux de la doctrine pénitentielle. L'A. insiste naturellement sur les collections canoniques assez nombreuses alors (Anselme de Lucques et Yves de Chartres principalement), mais ne néglige pas les œuvres théologiques, dont la plus célèbre est l'anonyme *De vera et falsa pœnitentia.* Nous trouvons chez tous les auteurs de cette époque les éléments traditionnels, dont l'application concrète a cependant beaucoup varié : nécessité de la pénitence pour obtenir la rémission des péchés, pénitence intérieure et expiation extérieure par la confession et la satisfaction sous la direction des ministres de l'Eglise. Bien des précisions seront l'œuvre du XII^{e} siècle.

La seconde partie (p. 58-135) expose dans ses grandes lignes « le traité théologique du sacrement de pénitence au XII^{e} siècle ». Les premières élaborations d'un traité systématique se trouvent dans l'Ecole d'Anselme de Laon ; mais ce n'est qu'un début. Abélard a bien autrement influencé la systématisation philosophique et théologique de la scolastique naissante ; dans le domaine de la pénitence il occupe une place prépondérante. S'il retient les trois éléments requis pour la réconciliation du pécheur, pénitence, confession, satisfaction, il expose leur rôle d'une façon très personnelle : la contrition est le facteur principal et le rôle du ministre en apparaît d'autant plus diminué. L'Ecole de Saint-Victor, au contraire, s'efforce de déterminer avec plus de précision le rôle de l'intervention du prêtre et les raisons de la nécessité de la confession dans la rémission des péchés. Enfin, Pierre Lombard élabore un traité systématique dans lequel sont groupés la plupart des problèmes posés par les théologiens de l'époque et réunies les autorités patristiques utilisées pour leur solution. Ces problèmes sont au nombre de cinq : « pénitence en général · sacrement et vertu, signe et effet ; origine psychologique et définition de la pénitence (sa réitération et son universalité ; reviviscence des péchés pardonnés) ; éléments indispensables à la rémission des péchés (efficacité de la contrition et nécessité de la confession); rôle du prêtre et pouvoir des clefs ; questions pastorales et disciplinaires » (p. 83).

Le traité du sacrement de Pénitence se développe d'une façon remarquable pendant la seconde moitié du XII^{e} siècle. Sur les bases de l'exposé du Lombard, les théologiens introduisent un grand nombre de questions. Une orientation quelque peu nouvelle est donnée à l'étude de la pénitence par Pierre le Chantre et son disciple Robert de Courçon. D'autres auteurs de la fin du siècle, Simon de Tournai, Etienne Langton, Raoul l'Ardent, Alain de Lille, Pierre de Poitiers, Prévostin, font progresser divers aspects de l'étude de la pénitence. Mais d'autres écrits ont leur part dans ce progrès : les commentaires scripturaires, les œuvres canoniques (Gratien en particulier), la réfutation des hérésies, les « sommes de pénitence », enfin les œuvres épistolaires, la prédication et les écrits ascétiques.

Nous arrivons ainsi à la troisième partie de la thèse (p. 137-353). Il était impossible de faire une synthèse de la doctrine pénitentielle à cette époque : les tâtonnements de la pensée théologique ne le permettaient pas. L'A. a « préféré étudier en détail, chez chaque théologien, les problèmes qui se rapportent directement au sacrement de pénitence : ses aspects (signe sacramentel et effet), ses éléments et leur valeur (contrition, confession et satisfaction), et enfin le rôle du prêtre dans le sacrement » (p. 137). C'est dans cette partie que le lecteur commence à trouver une riche mine de documents inédits.

Sans doute, la pénitence figure dans la plupart des listes septénaires ; mais souvent les maîtres y voient un sacrement institué dès le commencement du monde et qui, en conséquence, ne vérifie pas la définition classique du sacrement. De plus, le signe sacramentel de la pénitence signifie, mais ne produit pas la contrition ou la rémission des péchés. En ce cas, que pensaient nos auteurs de la nécessité de la confession ? Sujet délicat, dont la solution oscille entre deux tendances, celle de l'école abélardienne, celle des Victorins. Si tous les auteurs catholiques admettent l'obligation pratique de la confession, différentes solutions sont proposées pour résoudre le problème de la nécessité de la confession :

> Les Abélardiens affirment que le péché est remis dans la pénitence intérieure. La confession est imposée en vue de la rémission des peines temporelles. Elle constitue une partie importante de la pénitence extérieure et permet au prêtre d'imposer la satisfaction nécessaire à la rémission de toutes les peines. Les Victorins au contraire exigent la confession pour que le pécheur obtienne la rémission de la peine éternelle. Au milieu du siècle, plusieurs auteurs présentent des solutions plus nuancées. Robert Pulleyn affirme un rapport entre la confession et les suites psychologiques du péché dans l'homme. Zacharie de Besançon et — dans une certaine mesure — Omnebene admettent que Dieu inspire parfois le repentir par l'intermédiaire du prêtre. Ils unissent ainsi la confession à la pénitence intérieure et à la rémission du péché. Richard de Saint-Victor développe cette idée. Comme lui, Robert de Melun et maître Simon considèrent la pénitence comme un tout, dans lequel les trois éléments sont rattachés à la rémission des péchés (p. 274).

De telles solutions, encore si éloignées des enseignements de S. Thomas, laissent imprécise la portée de l'intervention sacerdotale dans la rémission des péchés par le sacrement. Sans doute, le prêtre est ministre de Dieu et de l'Eglise : son ministère consiste à indiquer au pécheur la satisfaction qui lui permettra d'échapper aux peines éternelles, à le réconcilier s'il est repentant et à l'admettre aux sacrements. Le pouvoir d'ordre confère au prêtre l'exercice de ce ministère ; mais — et c'est ici le

point essentiel — l'absolution conférée à bon escient par le prêtre, est une simple déclaration que Dieu a pardonné. Avant d'accorder l'absolution, le prêtre doit donc se rendre compte si Dieu a accordé la rémission des péchés. Pour indiquer la satisfaction, il doit apprécier la gravité des fautes commises et l'intensité du repentir.

A la fin du XII^e siècle — quatrième partie (p. 357-607) — les mêmes idées sont reprises et développées. L'auteur étudie en détail tous les théologiens de cette époque et ici, comme dans la troisième partie, fournit au lecteur quantité de textes encore inédits. Nous retrouvons les noms signalés plus haut et d'autres encore. L'enquête, minutieusement menée, aboutit à quelques conclusions historiquement indiscutables : Deux thèses avaient été présentées et admises par Pierre Lombard : les péchés remis par la seule contrition, les péchés remis par la contrition, mais en dépendance de la confession et de la satisfaction. Ces deux thèses se retrouvent avec leurs partisans respectifs. Robert Pulleyn toutefois considère l'absolution sacerdotale comme le signe sacramentel. La pénitence intérieure — contrition — obtient la rémission des péchés, dès que le pénitent est décidé à se soumettre à l'obligation de se confesser au prêtre et d'en recevoir la satisfaction. Mais, à proprement parler, la confession, tout obligatoire qu'elle est, n'est pas requise en elle-même pour obtenir la rémission des péchés. Son obligation est basée sur la grande utilité de l'aveu ; et, de plus, elle est nécessaire pour que le prêtre puisse juger quelle satisfaction doit être imposée. Enfin, en vertu du pouvoir des clefs, le prêtre remet, par l'absolution, une partie des peines temporelles. Ainsi, la grande majorité des maîtres retient la solution de Pierre Lombard : le prêtre ne fait que déclarer la rémission accordée par Dieu. Néanmoins, certains auteurs — Robert Pulleyn en particulier — vont déjà plus loin et parlent du *sacramentum absolutionis*, l'appliquant à la rémission des peines temporelles. M. Anciaux note opportunément que le mot *attritio* est déjà employé pour désigner la contrition qui, par elle-même, ne remet pas les péchés. Et il ajoute que la théologie des siècles postérieurs profitera et de ce terme et d'autres, *juridictio, forum pœnitentiale*, de la distinction établie entre le pouvoir de Dieu, *actor, ex auctoritate*, et le pouvoir du prêtre, *instrumentum, ex ministerio*, de termes philosophiques, comme *substantia, pars integralis et formalis*, pour apporter de nouvelles précisions à la doctrine catholique de la pénitence.

Notons en passant que l'auteur se rallie, en ce qui concerne la *Summa Sententiarum*, annexée aux œuvres de Hugues de Saint-Victor, à l'opinion émise par d'excellents critiques, notamment le P. de Ghellinck (*Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 1948, p. 200) et le P. Weisweiler (*Rech. Théol. anc. et médiév.*, t. VI (1934), p. 181), attribuant la paternité de cet ouvrage à Othon, évêque de Lucques

La thèse de M. Anciaux fait le plus grand honneur à l'Université de Louvain et, puisqu'à la fin de cet ouvrage, l'auteur exprime le souhait que sa dissertation « puisse être le début d'une enquête sur la théologie de la pénitence chez les prédécesseurs des grands scolastiques » (p. 614), pourquoi lui-même ne continuerait-il pas ce qu'il a si bien commencé ?

10. — Le petit volume de M. l'abbé Jean Colson, **L'Evêque dans les communautés primitives** [4] n'intéresse la théologie dogmatique qu'en ce qui concerne la transmission du sacrement de l'ordre des apôtres aux « évêques » proprement dits. Car il est bien évident que les épiscopes-presbytres dont parlent les épîtres de S. Paul et jusqu'à l'épître de S. Clément aux Corinthiens ne sont pas nécessairement nos évêques actuels.

Tant que l'épiscopat monarchique n'est pas définitivement établi dans l'Eglise (comme il l'est selon « la tradition johannique », postérieure d'ailleurs d'une génération à S. Paul), ce sont, outre les apôtres choisis par le Christ lui-même, d'autres « apôtres » du Christ, auxiliaires, collaborateurs, coadjuteurs, pourrions-nous dire, qui constituent « la plus haute fonction de l'Eglise primitive ». Ceux qui en sont revêtus possèdent « les pouvoirs des douze premiers apôtres eux-mêmes et la délégation plénière de leur autorité » (p. 60). Ainsi « Timothée possède un « pouvoir d'ordre » égal à celui de Paul lui-même et qui comporte la transmission du charisme apostolique... Cette transmission du pouvoir apostolique se fait par un rite liturgique, une imposition des mains... »

C'est là un premier point acquis. Mais le terme d'apôtre disparaît des écrits de la fin du I^{er} siècle. L'épître de S. Clément donne encore comme synonyme les épiscopes et les presbytres, et ceux-ci n'y apparaissent pas nécessairement investis du pouvoir suprême de l'ordre. Qui donc est chargé de la transmission des pouvoirs nécessaires à la vie normale de l'Eglise ? C. fait appel à un texte classique de l'épître de S. Clément.

Il ne faudrait pas conclure que la hiérarchie ne compte (alors) que deux degrés : « presbytérat ou épiscopat » et « diaconat ». Car, outre ces ministres institués dans chaque communauté, nous apercevons, dans l'ombre des apôtres et leur succédant, *d'autres personnages éminents*, dont la fonction réservée, qui les assimile aux apôtres, est, précisément, après la disparition de ceux-ci, de continuer à « mettre en charge » épiscopes et diacres... Ces « personnages éminents », à qui le vocabulaire de la fin du premier siècle n'a pas encore assigné de nom précis pour les désigner, ce sont les successeurs de ceux que les épîtres de S. Paul appelaient les « apôtres », tels Timothée et Tite, et dont le privilège, participation au pouvoir des Douze, était déjà, non seulement de « garder le dépôt » mais d'imposer les mains pour instituer, ici et là, des presbytres ou épiscopes. Au temps de S. Clément, on n'ose plus leur donner ce titre d' « apôtres », réservé désormais par l'Eglise pour désigner ses premiers fondateurs, choisis directement par le Christ (p. 70).

Les « personnages éminents » dont parle l'épître de S. Clément font la transition. Ils sont les successeurs immédiats des apôtres et les prédécesseurs des évêques proprements dits. C'est la thèse que nous avions nous-même indiquée d'un mot à l'art. *Ordre*, du *D.T.C.*, XI, 1219, et que l'auteur a heureusement développée.

11. — Pie XI et Pie XII ont attiré l'attention des fidèles sur leur participation au sacerdoce du Christ, non seulement au sacrifice de la messe, en tant qu'ils l'offrent avec le prêtre et en tant qu'ils doi-

[4] « Collection Unam Sanctam ». — Jean Colson. *L'évêque dans les communautés primitives*. — In-8 de 134 p., Paris, 1951, 360 fr.

vent aussi s'offrir eux-mêmes comme victimes [5], mais encore dans les manifestations de leur activité chrétienne de l'*Action catholique* : « Que les fidèles, dit Pie XI, soient bien persuadés que c'est par une grâce toute spéciale de Dieu qu'ils sont appelés et choisis pour cette œuvre si peu éloignée de la fonction sacerdotale, car l'Action catholique, somme toute, n'est pas autre chose que l'apostolat des fidèles qui, sous la conduite des évêques, se mettent au service de l'Eglise et complètent en quelque sorte son ministère [6] ». Mais, d'autre part : dans *Mediator Dei et hominum*, S. S. Pie XII précise que « si les chrétiens participent au Sacrifice eucharistique, il ne s'ensuit pas qu'ils jouissent également du pouvoir sacerdotal » [7]. Il est donc indispensable de fournir à la théologie un enseignement exact sur cette participation des simples fidèles au sacerdoce du Christ, « sacerdoce royal », selon la parole de S. Pierre.

Le R. P. Paul Dabin, avant de disparaître de la scène du monde, nous a donné deux ouvrages qui répondant à ce besoin. Le premier, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres saints* [8] est paru en 1941 et, du fait de la guerre, l'*Ami* n'a pu en rendre compte à ses lecteurs. Un bon juge l'a apprécié en ces termes :

Cette véritable somme ne semble pas avoir reçu toute l'attention qu'elle mérite. Peut-être n'a-t-elle paru ni assez synthétique aux théologiens, ni assez critique aux exégètes. De fait, on appréhende parfois les rapprochements un peu hétéroclites et l'abondance même des citations et des évocations. Mais, dans le matériel biblique ainsi accumulé, de magnifiques richesses sont offertes à la méditation du théologien désireux de penser largement et profondément ce qu'on peut appeler le statut ecclésial des laïcs. L'auteur a voulu fonder une « laïcologie ». Son effort se situe donc très exactement dans la ligne de l'ecclésiologie contemporaine. Par l'évocation et la mise en relations l'une avec l'autre des grandes notions de peuple de Dieu, alliance, héritage, temple, sacerdoce, onction du Messie, etc., les grandes dimensions bibliques et traditionnelles du mystère ecclésial émergent et s'affirment... On retrouve la continuité si éclairante, en même temps que l'ordre de dévoilement, d'approfondissement, de réalisation progressive qu'il y a de l'Ancien Testament au Nouveau d'une part, du Nouveau à la consommation eschatologique, d'autre part. C'est vraiment le sens total du « mystère » du Christ et de l'Eglise... qui se trouve réaffirmé et qui est prêt à réanimer une ecclésiologie intégrale [9].

Un nouvel ouvrage a fait suite au premier : **Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne** [10]. C'est également une mine extrêmement riche de textes empruntés aux Pères de l'Eglise, aux écrivains ecclésiastiques, aux théologiens, parfois même à des laïcs, et aux liturgies. Les textes empruntés aux écrivains occidentaux forment la partie la plus considérable et sont répartis en trois catégories, par ordre chronologique, période patristique, période scolastique et postscolastique (jusque la fin du XVIII^e s.), période contemporaine. Les textes des auteurs grecs et orientaux sont beaucoup moins nombreux et ceux que fournissent les liturgies, occidentales et orientales, occupent à peine une trentaine de pages.

La première impression qui se dégage de la lecture du recueil est un peu celle qu'on a pu éprouver au contact du premier volume. Les textes sont alignés les uns après les autres, sans qu'il n'y apparaisse d'autre ordre, que l'ordre chronologique. Dans les premiers siècles il s'agit fréquemment d'explications concernant la chrismation du baptême ou de la confirmation, dans des temps plus modernes, d'affirmations relatives à l'exégèse du texte de S. Pierre. Cette impression disparaît en grande partie, quand on lit attentivement *L'introduction* (p. 11-65), où, après des considérations générales sur l'argument de Tradition, l'auteur propose « les conclusions doctrinales et morales de l'enquête » (§ XII, p. 29 s.). Conclusions du point de vue de la *théologie trinitaire :* finalité en Dieu le Père du sacerdoce royal des fidèles ; origine christologique de ce sacerdoce ; participation des fidèles à l'onction royale, sacerdotale et prophétique du Christ, grâce au Saint-Esprit ; — du point de vue de l'*anthropologie surnaturelle :* répudiation radicale et constante de toute confusion entre le sacerdoce d'ordre et le sacerdoce royal des fidèles ; mais, par contre, consentement unanime des Pères et des théologiens en faveur d'un certain sacerdoce royal et prophétique des fidèles en tant que tels, non seulement pris en collectivité, mais individuellement. La presque totalité des témoignages écarte une comparaison proprement dite entre le sacerdoce d'ordre et le sacerdoce des fidèles : toutes les déclarations accusent un sens profond de la transcendance et de l'incommunicabilité de l'ordre et cependant l'essence du sacerdoce royal des fidèles, présenté comme antithèse de la qualité radicalement profane des non-consacrés dépasse le plan exclusivement métaphorique, bien que le sens métaphorique ne doive pas être exclu, puisqu'on le trouve fréquemment joint au sens réaliste chez le même auteur et même dans un même passage. La métaphoricité peut être absolue ou relative, selon que le sacerdoce royal est présenté ou non comme dépendant de toute espèce de rite d'initiation, de toute capacité cultuelle et même de toute signification proprement religieuse. Les amplifications sont faciles. Entre le sens absolu et le sens relatif de la métaphore, on peut trouver diverses accep-

[5] Pie XII, Encycl. *Mediator Dei* (édit. de la Bonne Presse), p. 36-41. — Rappelons que plusieurs encycliques de Pie XII ont été éditées en brochures séparées par la Bonne Presse : *Summi Pontificatus* (1939) : *Mystici Corporis Christi* (1943) ; *Divino afflante* (1943) ; *Mediator Dei* (1947) ; *Humani generis* (1950) ; *Menti Nostræ* (1950) ; *Evangelii Præcones* (1951).

[6] Lettre de Pie XI *Cum ex epistula* (15 mai 1928) au card. Van Roey. — Voir aussi l'encycl. *Mens nostra* (20 déc. 1929), où l'A. C. est définie : *participatio laïcorum ad hierarchicum apostolatum.*

[7] Pie XII, Encycl. cit., p. 36.

[8] Paul Dabin, S. J., *Le Sacerdoce royal des fidèles dans les Livres Saints.* — In-8 de 483 p., Paris, 1941. Bloud et Gay.

[9] Yves Congar, O. P., *Rev. Sc. phil. et théol.*, 1947, p. 82-83.

[10] Paul Dabin, S. J. *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne.* — In-8 de 637 p., Bruxelles - Paris, 1950. Edition universelle, Desclée de Brouwer. — Paul Dabin est né à Liège, le 20 mars 1891, décédé le 14 juin 1949 à Eegenhoven-Louvain. En 1926, la jeunesse catholique belge ayant déclaré choisir comme maître de sa pensée Ch. Maurras, le P. Dabin fit une contre-enquête : *Charles Maurras, Maître de la jeunesse catholique ? Réponse de l'opinion catholique*, 1927. Cette contre-enquête l'amena à chercher quelle place assigner dans l'apostolat chrétien aux laïques. Ce fut l'origine de : *L'Action catholique, essai de synthèse*, 1930 (*Ami*, 1930, p 735) ; *L'Apostolat laïque*, 1931 (*Ami*, 1931, p. 749). A ces deux volumes s'ajoutent les deux recueils sur *Le Sacerdoce royal des fidèles.*

tions du sacerdoce royal, participant de l'une et de l'autre, sacerdoce du recueillement, de l'oraison, de la vertu, de la royauté morale du chrétien gouvernant ses passions. En plus d'autres sens que relève, en passant, l'auteur, on doit retenir, avec la tradition, le sens anagogique du sacerdoce royal, en tant qu'il préfigure le ciel ou les réalités objet de nos espérances : le sacerdoce de l'au-delà.

La *théologie sacramentaire* trouve aussi un aliment dans l'étude du sacerdoce royal des fidèles. — Le baptême : le sacerdoce royal comporte une investiture qu'opère le baptême. — La confirmation : ce sacrement en apporte un perfectionnement. — Dans l'un et l'autre sacrement, la chrismation en marque l'extériorisation. — L'usage des sacrements dont le baptême est la porte en constitue l'actuation, et la participation à l'eucharistie sacrement et surtout sacrifice est la consommation. — Quant à son essence, le sacerdoce royal s'identifie avec le caractère sacramentel. Et cette identification amène l'A. à formuler une conclusion, juste en soi, mais qui peut-être aurait appelé quelque précision :

Comme le caractère sacramentel est la participation au sacerdoce du Christ et que le sacerdoce des fidèles ne peut être autre chose que la participation au sacerdoce du Christ, il devient difficile soit de nier l'existence du sacerdoce des fidèles sans nier par le fait même celle du caractère sacramentel, soit de le réduire au sens exclusivement métaphorique sans confiner, du même coup, le caractère sacramentel dans le champ de la pure métaphoricité (p. 47).

Si la définition du caractère est « générique », il faudrait donc, d'après le raisonnement précédent, ranger dans le même genre le sacerdoce de l'ordre et le sacerdoce des fidèles. Ce qu'à coup sûr on n'a pas voulu affirmer.

La distinction du caractère sacramentel et de la grâce habituelle permet de rattacher le sacerdoce royal des fidèles au plan fonctionnel et public des offices et non au plan individuel et privé de la vie surnaturelle. Sans doute, la grâce habituelle permet au sacerdoce des justes d'opérer méritoirement les actes de la vie surnaturelle, mais c'est bien le caractère sacramentel qui donne au chrétien le pouvoir d'ordonner ces actes au culte.

Le point de vue de la *théologie morale* et du *droit canonique* ne doit pas être négligé. Sans doute, ces ultimes considérations relèvent d'une théologie déjà évoluée, mais dont les affirmations sont aujourd'hui acceptées de tous :

En qualité de citoyens du *royaume* du Christ, les chrétiens ont le droit de recevoir tous les sacrements compatibles avec leur état, même au péril de la vie des ministres, de recevoir les sacramentaux, d'accéder par l'ordre aux plus hautes fonctions hiérarchiques, quelle que soit leur nationalité ou leur origine sociale, de participer aux richesses spirituelles du trésor de l'Eglise, par l'application des suffrages, des indulgences, des fruits de sacrifice, de faire appel aux tribunaux ecclésiastiques, notamment en matière matrimoniale, de recourir aux décisions des congrégations romaines. En contre-partie ils sont assujettis aux lois du royaume spirituel, dont ils sont les authentiques ressortissants, et soumis au pouvoir de régence de la Hiérarchie ecclésiastique qui représente la royauté même du Christ (p. 49).

La participation des baptisés au *prophétisme* du Christ leur donne le droit et l'obligation d'annoncer le Christ, mais non par mission, spécialement dans les rangs de l'Action catholique et des organisations religieuses de l'Eglise militante.

Sacerdoce royal, les chrétiens l'exerceront en s'approchant des sacrements, en assistant à la messe, aux cérémonies du culte, à la prédication, évitant la communication *in sacris* avec les non-catholiques, et observant les règles canoniques concernant le mariage.

Toute cette théologie du « sacerdoce royal » est une théologie que nous connaissions déjà, mais dont il était bon de montrer les attaches avec le thème fondamental étudié par le P. Dabin ; moins pour cette théologie considérée en elle-même, que pour mettre en relief l'opportunité d'une théologie du laïcat à notre époque où l'Action catholique est appelée à jouer un si grand rôle dans l'Eglise [1].

12. — **Bible et Liturgie,** tel est le titre d'un ouvrage où le R. P. Jean Daniélou, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris, met en relief le symbolisme biblique, qui donne la vraie signification des sacrements dans leur institution originale [2]. Cette référence à la Bible

a une double valeur. D'une part elle constitue une autorité qui justifie l'existence et la forme des sacrements, en montrant qu'ils ont été déjà préfigurés par l'Ancien Testament et qu'ils sont donc bien l'expression de modes constants de l'action divine. Et dès lors, ils n'apparaissent pas comme des accidents, mais comme l'expression même du dessein de Dieu. Par ailleurs, ces références à la Bible nous fournissent les symbolismes dans lesquels ont été d'abord conçus les sacrements. Ils nous en indiquent les diverses significations. Le Nouveau Testament en premier les définit avec des catégories empruntées à l'Ancien Testament. Ainsi la typologie sacramentaire nous introduit à une théologie biblique des sacrements, qui correspond à leur signification originelle et dont la théologie ultérieure poursuivra l'élaboration... (p. 13).

L'A. nous dévoile en ces quelques mots tout son dessein. On pourrait l'intituler : introduction biblique à la théologie sacramentaire. Introduction fondée sur les types fournis par la Bible et exploités soit par le Nouveau Testament, soit par les Pères. A condition de se souvenir que le type peut n'avoir qu'une analogie lointaine à son antitype et que la typologie sacramentaire ne saurait avoir la prétention de fournir tous les éléments de la signification originelle des sacrements, une telle introduction ralliera les suffrages de tous les théologiens.

C'est aux plus anciens Pères que l'A. demande les indications sur cette théologie biblique : de la « Tradition apostolique » d'Hippolyte, il nous conduit à S. Cyrille d'Alexandrie, en passant par Tertullien, Origène, S. Cyrille de Jérusalem, S. Ambroise, Théodore de Mopsueste et finalement le pseudo-Denys.

La valeur de « signe » est mise ici en un relief puissant. Il ne suffit pas, en effet, d'être persuadé

[1] Peut-être dans une édition prochaine pourrait-on demander aux éditeurs d'établir, dans cet exposé théologique de l'Introduction, des références précises et nombreuses aux différents textes relevés au cours du volume. On ferait ainsi du livre un instrument de travail parfait.

[2] Collection « Lex orandi ». — Jean Daniélou, S. J. *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise.* — In-8 de 480 p., 750 fr. Editions du Cerf, Paris, 1951.

de l'efficacité des sacrements : il importe de bien connaître leur valeur de signification. C'est une des tâches majeures de la « Pastorale liturgique » de rendre familier aux fidèles le langage des rites sacramentels. Aussi le livre du P. D. a-t-il tout naturellement trouvé place dans la collection « Lex orandi ».

Les sacrements de l'initiation — baptême, confirmation, eucharistie — retiennent l'attention du lecteur dans la première partie du livre. La préparation au baptême, le rite baptismal, la « sphragis », les figures du baptême (traversée de la Mer Rouge, Elie et le Jourdain), tels sont les sujets abordés à propos du baptême. C'est le symbolisme de l'onction — l'onction sacerdotale et royale de l'A. T. — qui préfigure l'onction sacramentelle donnée par le Saint-Esprit dans la confirmation. Dans l'initiation chrétienne qui avait lieu la nuit du samedi au dimanche de Pâques, le baptême, la confirmation et l'eucharistie formaient un seul ensemble. Mais l'eucharistie commençait après la procession qui conduit les nouveaux baptisés du baptistère à l'Eglise. Toute l'avant-messe disparaît. Ainsi réduite, l'eucharistie comprend encore trois parties : préparation (offertoire), prière d'action de grâces prononcée sur le pain et le vin, enfin communion. La description des rites essentiels et l'indication de leur symbolisme permet de mieux approfondir leur signification en les rattachant à leurs figures de l'Ancien Testament. En plus des figures classiques, certains versets du Ps. XXII et quelques textes du Cantique des cantiques paraissent pouvoir être invoqués. L'A. n'a garde d'omettre les figures néo-testamentaires, soit du baptême, soit de l'eucharistie.

La seconde partie étudie le cycle des fêtes qui se développe autour de la fête de Pâques. Nous y sommes introduits par d'opportunes considérations sur le mystère du sabbat, le dimanche et le huitième jour, préfigure de l'éternité. Pâques, l'Ascension, la Pentecôte se rattachent intimement aux fêtes juives qu'elles continuent tout en les transposant sur le plan chrétien. Pour les bien comprendre, il est utile d'en découvrir, à l'école des Pères, le symbolisme ancien, spiritualisé par le mystère du Christ. La fête des Tabernacles, qui pourrait être dans la liturgie chrétienne « la fête du mystère de la royauté du Christ sur l'histoire », ne trouve pas d'équivalent strict dans notre cycle liturgique. Les Pères cependant n'ont pas manqué d'y chercher un symbolisme : figure de l'année liturgique dans son ensemble, figure du messianisme, surtout dans le triomphe définitif du Christ à la parousie...

La lecture de ce livre fera mieux comprendre le symbolisme biblique de nos sacrements et de nos fêtes, principalement de la nuit pascale : les liens étroits qui unissent ainsi la Bible à la liturgie. En même temps qu'une initiation à la symbolique sacramentelle, l'ouvrage constitue une introduction attrayante et instructive à la lecture liturgique de la Bible.

A. Michel.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un enfant étant mort sans baptême dans ma paroisse, les parents éplorés sont venus me demander un enterrement religieux. J'ai *refusé*, en raison du canon 1239, § 1.

Un confrère m'a fait remarquer que des théologiens admettent qu'un enfant mort dans ces conditions et né de parents catholiques, peut être enterré religieusement, du fait que les parents ont le désir de le faire baptiser. J'avoue que c'est la première fois que j'entends parler de cette position nouvelle de la théologie, ou plutôt des théologiens. L'*Ami* pourrait-il éclairer ma religion sur ce point ?

2° Dans l'hypothèse (qui s'est réalisée quelquefois), où le baptême aurait été administré à un enfant *sous condition*, en raison de l'incertitude de la mort réelle — par exemple — peu après que l'enfant a rendu le dernier soupir, que faudrait-il faire relativement aux funérailles religieuses ?

R. — 1° Seuls les *baptisés* ont *droit* à la sépulture ecclésiastique, à moins qu'ils n'en aient été privés expressément.

Le canon 1239 fait une exception positive en faveur des *catéchumènes* « décédés avant d'avoir reçu le baptême, sans qu'il y ait eu faute de leur part » : le droit les « assimile aux baptisés » en ce qui concerne la sépulture ecclésiastique ; le baptême de désir (*flaminis*) est censé remplacer pour eux le baptême d'eau. Mais, en partant de « catéchumènes » le Code entend évidemment des candidats « capables d'instruction », donc jouissant de l'usage de la raison et de leurs autres facultés.

On ne saurait leur assimiler les tous jeunes enfants, incapables de désirer le baptême ou de le demander, encore que ce ne soit pas de leur faute (*nulla sua culpa*).

2° Peut-on dire que, dans ces cas douloureux, le « désir des parents » (qui n'ont aucune culpabilité dans la carence du baptême chez leur enfant), peut justifier l'admission du petit cadavre à la sépulture ecclésiastique ? Nous n'avons pu trouver aucun auteur sérieux qui osât l'affirmer *sous cette forme*.

Nous n'ignorons pas les controverses *spéculatives* qui ont été soulevées à propos d'une hypothétique « suppléance du baptême des petits enfants », soit en raison de la foi (et du désir) des parents, soit en vertu de la foi de l'Eglise [1]. Ceux qui seraient séduits par cette hypothèse *pourraient* en conclure logiquement que si ces enfants sont sauvés, ils « devraient » être admis aux honneurs et au bienfait de la sépulture ecclésiastique...

Lorsque l'Eglise aura admis et fait sienne cette opinion, nul doute qu'elle n'apporte en conséquence des modifications à sa législation concernant la sépulture des enfants morts sans baptême. Mais pour le moment, tous les théologiens sérieux (et ceux-mêmes qui montrent la porte ouverte « aux espérances et aux confiances filiales »), en sont

[1] Voir en particulier la *Nouvelle Revue Théologique* de juin 1949, p. 588-605, et les remarques de l'*Ami*, 15 février 1951 (n. 7), p. 97-101. (Cfr. p. 375 et 569 sur les *limbes*).

réduits à reconnaître simplement que Dieu sauve qui il veut et comme il le veut, *même en dehors des voies normales de salut* qu'il a établies. Ces voies « secrètes » restent pour nous un mystère, dont il n'a rien voulu nous dévoiler qui soit capable de fonder pour nous une certitude.

Cependant, la connaissance que nous avons de sa bonté, aussi bien que de sa miséricorde et de son inaltérable équité, nous permet de penser que la Providence sera condescendante et libérale plus particulièrement à l'égard de ces enfants qui se trouvent, — sans qu'il y ait faute de leur part ou du côté de leurs parents, — « en dehors des voies *normales* du salut ». Et il ne nous semble ni téméraire ni absurde de consoler des parents désolés en leur rappelant l'existence de ces « voies divines impénétrables » et en priant avec eux pour que Dieu daigne, dans sa bonté paternelle, ouvrir gratuitement une de ces voies à ce petit être pour lequel son Fils a donné sa vie...

3° Mais tout cela est confié « à la miséricorde divine ». Et parce qu'aucune certitude n'existe sur ce point, et parce qu'aucune « exigence » ne peut être formulée, soit en raison de la foi des parents, soit en raison de la foi de l'Eglise, celle-ci s'en tient, pour la *pratique de sa discipline*, à l'observation des voies « normales » et « nécessaires » du salut : le baptême *in re* ou *in voto*.

C'est pourquoi le canon 1239 formule la règle générale : « *Ne doivent pas être admis à la sépulture ecclésiastique* ceux qui sont morts sans baptême ». Et c'est l'unanimité des commentateurs du Code qui enchaînent : *Inter non baptizatos comprehendi etiam debent pueri catholicorum sine baptismo defuncti* [2].

Telle est donc la règle *pratique* à laquelle tous devront, jusqu'à disposition contraire, se conformer, quelles que soient les opinions ou hypothèses théologiques émises par ailleurs.

4° Cependant, notre correspondant nous permettra-t-il une remarque prudentielle et pastorale, qui nous semble particulièrement indiquée dans le cas qui est exposé.

C'est vrai, il a eu raison de « refuser » à cet enfant mort sans baptême la « sépulture ecclésiastique », telle qu'elle est définie au canon 1204, et qui comprend la levée du corps, la transfert à l'église, la cérémonie des funérailles (*funus, exsequiæ*) et la conduite au cimetière. A strictement parler, cet enfant n'y avait pas *droit*.

Mais il y avait dans le mode et dans les termes de ce « refus » beaucoup de délicatesse et de ménagements à apporter en la présente conjoncture ! Même lorsqu'il s'agit de « pécheurs publics et manifestes » (can. 1240, 6°), nous avons plaisir à lire dans certains statuts diocésains la recommandation suivante : « Lorsque les sacrements ou sacramentaux devront être « refusés » aux pécheurs publics, ce sera avec *prudence et charité*, de telle sorte qu'il soit évident que le prêtre n'en est venu à cette extrémité que par obéissance aux lois formelles de l'Eglise. » *A fortiori* cette prudence et cette charité étaient-elles de rigueur en face d'un sacramental à refuser à un « innocent » !

5° Nous irons même *plus loin*, et sans contrevenir, pensons-nous, au droit de l'Eglise. Sans parler des condoléances et mêmes des consolations (dans le sens que nous avons expliqué ci-dessus) que le curé ne manquera pas d'exprimer aux parents chrétiens affligés, nous ne blâmerions pas le prêtre (il n'est pas nécessaire que ce soit le curé) qui réciterait des prières avec les parents à la maison, et même bénirait le petit cadavre. L'Eglise autorise la bénédiction même des « choses » et des « animaux » (le Rituel contient même des formules « spéciales » à cet effet). Ici, il ne s'agirait que d'une bénédiction « commune », à la fois invocative et déprécative — même sans formule — qui serait comme une supplication adressée au Père pour qu'il lui plaise de ne pas rejeter loin de lui, et même adopter, dans sa miséricorde, cet enfant qui n'a pu être ici-bas un authentique « temple du Saint-Esprit ».

En outre, aucune prohibition positive ne s'oppose à ce que le prêtre (ou le curé) pousse la sympathie jusqu'à prendre part *in nigris* au cortège funèbre qui conduira le petit cadavre jusqu'au lieu de la sépulture. Cet enterrement n'a rien de « civil » ou d' « antireligieux » ; il est simplement « areligieux » (et, plus exactement *non-ecclésiastique*) parce que la loi de l'Eglise l'impose tel. Rien n'empêche non plus le prêtre de réciter avec l'assistance une dernière prière devant la tombe, par exemple le *Notre Père...* (« *que votre volonté soit faite !* »), afin de demander pour les parents désolés le courage et la résignation chrétienne.

Mais nous n'admettrions pas, *sauf coutume contraire légitime* (c'est-à-dire approuvée par l'évêque et régulièrement prescrite, can. 27) une pratique qui tendrait à s'établir, suivant laquelle le prêtre *en surplis*, accueillerait la dépouille mortelle à l'entrée du cimetière, conduirait le cortège jusqu'au lieu d'inhumation et là réciterait les prières liturgiques et bénirait la fosse avec aspersion d'eau bénite. Ce serait accorder indûment la dernière partie de ce que le Code définit (au canon 1204) comme étant la « sépulture ecclésiastique ».

6° Rappelons d'ailleurs que *régulièrement* les corps des enfants morts sans baptême doivent être ensevelis dans une partie spéciale du cimetière, non bénite et « réservée à ceux auxquels n'est pas accordée la sépulture ecclésiastique » (can. 1212) [3].

7° Enfin, dans le cas où un enfant aurait été baptisé *sous condition* peu après qu'il a rendu le

[2] M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. II, n. 815. Même conclusion de Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n 545 : Claves Bouuaert, *Manuale juris can.*, II, n. 52 : Sipos, *Enchiridion juris can.*, § 151, p. 686 ; Cimetier, *Consultations*, t. II, n. 454 ; etc...

[3] Si l'enfant n'est pas né, il sera enseveli avec sa mère défunte (« avec laquelle il ne fait qu'un », disait déjà le droit romain, *Dig.*, l. XXV, tit. 4, lex 1, § 1) en terre bénite. Mais si le corps de l'enfant a été « séparé » de celui de sa mère, on ne doit pas, *régulièrement*, lui donner sépulture dans le cimetière bénit.

Cependant une *tolérance* s'est établie dans certaines régions de ne pas séparer les mères *catholiques* de leurs enfants décédés. Ainsi l'admit le concile provincial de Vienne de 1858 (*Collect. Lacensis*, t. V, col. 190). Et les auteurs s'accordèrent (ce qui est admis encore aujourd'hui) à considérer que cette sépulture d'un enfant non baptisé, mais *né d'une mère catholique*, n'entraînait pas la « violation » (ou pollution) du cimetière. Cfr. can. 1207, 1172 (Wernz, *Jus decretalium*, t. III, n. 781, note 47 ; Many, *De locis sacris*, n. 34, p. 75 ; Moulart, *De sepultura et cœmeteriis*, p. 126).